

LA DIMENSIÓN FILOSÓFICA DE LA ANTROPOLOGÍA

MANUEL CABADA CASTRO

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En el artículo se intenta dilucidar el significado de la antropología filosófica como reflexión que no debería rehuir la tensión e inevitable ambigüedad que comporta el hecho de tratar sobre un tema, el ser humano, esencialmente indefinible o inobjetivable. Desde este punto de vista se analiza, por un lado, la relación de la antropología filosófica con otras antropologías en principio no filosóficas y con las ciencias empíricas y, por otro, se alude a las tareas tanto actuales como futuras que la antropología filosófica debiera afrontar.

PALABRAS CLAVE: antropología, filosofía, antropología filosófica, antropología filosófica española, Max Scheler, Heidegger.

The Philosophical Dimension of Anthropology

ABSTRACT: The article purports to elucidate the meaning of philosophical anthropology as a reflection that should not evade the tension and inevitable ambiguity that the treatment of a theme about the human being, essentially indefinable and non-objectifiable, entails. From this viewpoint, the article analyzes, on one hand, the relation of philosophical anthropology with other anthropologies that, in principle, are non-philosophical; and alludes, on the other, to the actual and future tasks that philosophical anthropology should face.

KEYWORDS: anthropology, philosophy, philosophical anthropology, spanish philosophical anthropology, Max Scheler, Heidegger.

Escribía con cierto humor en el año 1970 el hace ya casi un cuarto de siglo desaparecido escritor José M.^a Pemán que «el hombre es lo único que interesa al filósofo desde que los filósofos no interesan a la mayoría de los hombres»¹.

En realidad, me parece que algo de lo que decía Pemán ha ocurrido de hecho en los últimos tiempos en el ámbito del saber o no-saber filosófico (y digo no-saber, porque la filosofía es más que saber un intento o deseo de saber, una «docta ignorancia» —en palabras del Cusano—, un paradójico y simultáneo saber y no-saber). En buena medida (aunque no en todos los casos) la filosofía ha ido abandonando, pues, el juego con meros conceptos abstractos para dedicarse a profundizar en lo concreto y real. Y lo más concreto, real y cercano con lo que todo pensador se topa es consigo mismo. La filosofía se ha ido haciendo poco a poco, en consecuencia, más antropológica. Esta general deriva antropológica de la filosofía ha tomado concreción propia y explícita en el ámbito específico de la denominada «antropología filosófica».

En nuestro propio ámbito cultural, no deja de ser interesante tomar nota de lo que en julio del año 1925 escribía Ortega y Gasset en la «Revista de Occi-

¹ JOSÉ M.^a PEMÁN, *Mis almuerzos con gente importante* (Barcelona, Dopesa, 1970), p. 114.

dente», en tácita consonancia sin duda con lo que por su parte Max Scheler (al que sólo le restaban entonces tres años de vida) estaba realizando por esa época en Alemania. En el inicio mismo de su artículo *Para una psicología del hombre interesante*, al intentar responder a la cuestión de «¿cuándo es un hombre interesante, según la mujer?», escribe Ortega: «Para salir a su encuentro [de esta cuestión] con algún rigor sería menester desarrollar toda una nueva disciplina, aún no intentada y que desde hace años me ocupa y preocupa. Suelo darle el nombre de *Conocimiento del hombre o antropología filosófica*»².

Sin duda, la filosofía de Ortega contiene temas y análisis nada ajenos a los que por su parte aborda la antropología filosófica. Sin embargo, esta su preocupación por la elaboración de una explícita antropología filosófica no dejó de ser en él más que mero proyecto.

Situándonos ya en época más cercana, y desde el punto de vista del concreto modo de realización de esta peculiar disciplina académica en el ámbito español, conviene tener presente el inicial intento conjunto de repensar y valorar lo filosófico en el marco general de los saberes antropológicos, que tuvo lugar en Madrid, en la primavera de 1980 (del 28 de marzo al 1 de abril), en el ámbito del «Primer Simposio Nacional de Profesores de Antropología Filosófica», promovido y organizado por el Prof. Jesús Muga con mi propia y modesta colaboración. El tema del Simposio era justamente «El estatuto epistemológico de la antropología filosófica» y en el volumen publicado posteriormente se editaron las ponencias de los entonces profesores de esta temática en las diversas universidades españolas: Ángel Aguirre Baztán, Javier San Martín, José Rubio Carracedo, José Jiménez, Carlos París, César Tejedor Campomanes, Jesús Muga, Pedro Gómez García, Gustavo Bueno, Joan B. Llinares y Luis Cencillo³. En continuidad con este primer intento se constituirá posteriormente, en septiembre de 1996, en la Universidad San Pablo-CEU, en el marco del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica que en ella tuvo lugar, la «Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica», siendo su impulsor y presidente (desde su inicio hasta la actualidad) el Prof. Jacinto Choza (de la Universidad de Sevilla). Esta Sociedad, en sus pocos años de andadura, tiene ya en su haber, entre otros, el no pequeño mérito de haber organizado con éxito diversos congresos de antropología filosófica.

Ahora bien, más allá de estas importantes y necesarias estructuras formales, ¿por qué senderos concretos camina o debe caminar nuestro pensar antropológico-filosófico actual? Creo que se puede afirmar que la denominada antropología filosófica, y ya desde sus inicios alemanes con Scheler y sus seguidores o continuadores Plessner o Gehlen en la primera mitad del siglo xx, no ha superado tampoco en la actualidad (y yo diría que para su propio bien y en beneficio de la temática a la que se dedica) la «in-definición» o, si se quiere, ambi-

² J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor* (Madrid, Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1980), p. 146.

³ Cf. *Antropología Filosófica: Planteamientos* (dirig. por Jesús Muga y Manuel Cabada), Madrid, Luna Edic., 1984.

güedad tanto de su estatuto epistemológico como del objeto mismo hacia el que dirige sus esfuerzos reflexivos, un objeto que es nada más y nada menos que el ser humano en toda su complejidad.

Tal ambigua situación no tendría, pues, su origen en la impericia de sus tratadistas o en la ilegitimidad del abordaje de una temática semejante, sino que se adecuaría justamente más bien ella misma al objeto de su ocupación pensante (y de ese modo adquiriría su «verdad»). Un «objeto» que resulta ser además al mismo tiempo un «sujeto», con las complicadas consecuencias que de todo ello se derivan.

En mayor o menor intensidad, no pocos escritos editados con posterioridad al mencionado «Primer Simposio Nacional de Profesores de Antropología Filosófica» de 1980 reflejan en realidad algo de este talante. Si algunas de tales publicaciones no lo expresan todavía directamente en sus títulos⁴, otros sí lo harán ya explícitamente, no hablando ya en él meramente del ser humano como del «animal cultural» (tal como reza el título del conocido estudio de 1994 de Carlos París, *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*), sino adjetivando el «animal» que es el ser humano con calificativos que intentan expresar su especial, ambiguo o extraño modo de ser. Así, José Lortite Mena titula su estudio de 1982, *El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica*, al que seguirá posteriormente (1992) otro del mismo autor con el título *Para conocer la filosofía del hombre o el ser incacabado*; por su parte, Jesús Conill titulará su escrito de 1991, *El enigma del animal fantástico*; y, finalmente, Juan Masiá escogerá como título de su estudio de 1997 el siguiente: *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*.

Según ello, como se ve, el animal humano se le presenta a quien intenta atraparlo o analizarlo en su totalidad como un ser escurridizo, aparentemente al menos contradictorio, un ser que no ha accedido todavía (o que quizá no acceda nunca) a su propio ser, una realidad que tiene los pies en el suelo y la cabeza no se sabe bien dónde, algo que por todo ello es, en consecuencia, a un tiempo, poderoso y frágil.

Debido posiblemente a estas peculiares características del objeto de la antropología filosófica, iniciaba Javier San Martín su informe de 1987 sobre la situación de esta parcela del saber filosófico, diciendo lo siguiente: «La antropología filosófica es una de las disciplinas más dispersas y menos consolidadas de la filosofía»⁵. Algunos años antes había ya indicado él mismo que para poderse enfrentar con éxito con la «crisis de identidad» de la antropología

⁴ Aludo únicamente a los estudios, directamente relacionados con la temática de la antropología filosófica, de Jacinto Choza (*Antropologías positivas y Antropología Filosófica*, 1985; *Manual de Antropología Filosófica*, 1988; *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, 2002), Javier San Martín (*El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*, 1988) y Carlos Beorlegui (*Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, 1999).

⁵ JAVIER SAN MARTÍN, *La situación de la antropología filosófica y la teoría de la cultura en España*: «Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura», n.º 77 (octubre 1987), p. I.

sería necesario recuperar «el nivel filosófico propio de la actitud antropológica»⁶.

Ahora bien, me parece que el talante o ingrediente filosófico de la antropología no garantiza por sí mismo, pese a todo, que la denominada antropología filosófica o filosofía del hombre pueda llegar a «resolver» (en el sentido ordinario de esta expresión) en algún momento el problema del hombre, si es que el hombre es para sí mismo constitutivamente (y no de manera meramente provisional o accidental) «problema». Por lo tanto, si el ser humano se presenta de ese modo a la reflexión, entonces lo que la antropología filosófica, entre otras cosas, debería hacer, es constatar, analizar y sacar, también, las pertinentes consecuencias de tal hecho.

En realidad, no pocos estudiosos del enigma del ser humano constatan como algo obvio tal circunstancia. En este sentido, en el mencionado «Primer Simposio Nacional de Profesores de Antropología Filosófica» decía ya Luis Cencillo en su ponencia conclusiva del Simposio: «No se puede negar que el hombre es un animal problemático y yo diría autoproblemático, y que su mismo ser le es problema»⁷. Y aquí justamente radica lo que Carlos Beorlegui calificará como la dificultad «endémica» de la antropología al intentar definir su objeto (material y formal)⁸. Una dificultad que se verá agrandada por lo que el propio Beorlegui expresa como «la hendidura interna que en su condición [la humana] significa que el sujeto de la reflexión sea al mismo tiempo el objeto de la misma». Circunstancia esta que, según se analiza seguidamente, «plantea la cuestión de si puede la realidad humana convertirse en objeto completo de su propia reflexión, es decir, si “puede el sujeto ser conocido como sujeto”, en la medida en que el sujeto humano, en cuanto tal, escapa siempre a su propia objetivación, escapando de su propia mirada como huye de nosotros nuestra propia sombra, resultando con ello el ser humano un misterio permanente para sí mismo»⁹.

De aquí que, como consecuencia de lo dicho, R. Panikkar hable, por ejemplo, de la «aporía» interna de la antropología, que consiste en que «es una ciencia imposible o que no es ciencia en el sentido moderno de la palabra», dado que «el hombre como sujeto no puede ser objeto de ninguna ciencia que lo objetive»¹⁰. Pero es que resulta además que el «sujeto» humano es constitutivamente plural. No hay un «sujeto», sino «sujetos» humanos. Lo que implica que no se puede saber plenamente lo que es el ser humano desde la, mera y simple, individual subjetividad. Como señala el mismo Panikkar: «El hombre es el

⁶ Cf. JAVIER SAN MARTÍN, *La antropología: ciencia humana, ciencia crítica* (Barcelona, Montesinos, 1985), p. 118.

⁷ LUIS CENCILLO, *Determinación del nivel y objeto específicos de la antropología*, en *Antropología Filosófica: Planteamientos...*, p. 259.

⁸ Cf. CARLOS BEORLEGUI, *Retos y tareas pendientes de la antropología*: «Letras de Deusto», n.º 66, vol. 25 (1995), p. 75.

⁹ *Íd.*, o.c., p. 77.

¹⁰ Cf. R. PANIKKAR, *Antropofanía intercultural*, en *Identidad humana y fin del milenio. Actas del III Congreso Internacional de Antropología Filosófica de la SHAF (1998)*: «Themata». *Revista de Filosofía*, n.º 23 (1999), pp. 20-21.

conocedor y no sólo lo conocido. De ahí que no tengamos derecho a decir lo que el hombre es si excluimos a cualquier conocedor, es decir, si no escuchamos a la última vieja de la última isla de los últimos tiempos para que diga lo que ella piensa que es [...] La antropología es constitutivamente intersubjetiva»¹¹.

Como es fácil ver, todo ello limita severamente cualquier afán de estricta «objetivación» no sólo en lo que a la antropología filosófica se refiere, sino incluso en lo que respecta a la misma antropología cultural o social. De ello se deduce que la «problematización» y la «indefinición» pertenecen de lleno a la esencia de la antropología filosófica, como bien ha puesto de relieve en este sentido José Lorite al intentar describir la especificidad de la antropología filosófica en relación con otros modos antropológicos de acercarse al hecho humano. Lorite habla en este sentido de «una constante histórica en la constitución de la Antropología filosófica», que consistiría en lo siguiente:

«el tema de la Antropología filosófica sería el hombre como espacio interminable de problematización de sí mismo. Y al ocupar este espacio de *crisis* de la comprensión de sí mismo en la propia realización, la Antropología filosófica se distinguiría [...] de las Antropologías empíricas: no en el objeto material, donde los conocimientos evolutivos, lingüísticos, culturales, religiosos, políticos... pueden ser los mismos, sino en la formalización interrogativa de sus preocupaciones. Escuetamente [...], se podría pensar que las Antropologías empíricas toman al hombre como tema; para la Antropología filosófica el tema del hombre es su problematización, y todos los elementos que solicite a otras ramas del saber (biología, paleontología, historia, sociología...) le serán útiles, e incluso necesarios, en la medida en que contribuyan a explicitar esa *crisis* interminable —ese inacabamiento definitivo— que enfrenta al hombre a la comprensión de su propio ser. Por eso, quizá, la Antropología es permanentemente indefinición»¹².

Lorite habla aquí de la posibilidad de que la antropología filosófica sea en sí misma —siempre, por tanto— «indefinición», aunque el contexto en que aquí sitúa sus análisis sean los siglos XVIII y XIX y de manera especial el período kantiano y poskantiano. En realidad, ya Max Scheler había polemizado en 1915 contra los que consideran al «hombre» como algo «fijo», «algo definible como *esencia*», cuando, por el contrario, es —sostiene Scheler— «precisamente la *indefinibilidad* [*Undefinierbarkeit*] lo que pertenece a la esencia del hombre»¹³.

En esto es Scheler seguramente también deudor, de algún modo, de Nietzsche (cuya presencia en las reflexiones schelerianas no es nada esporádica), cuando éste escribía sólo treinta años antes de publicarse el mencionado texto de Scheler: «Lo que en la lucha con los animales le proporcionó al hom-

¹¹ ÍD., *o.c.*, p. 21.

¹² JOSÉ LORITE MENA, *Kant, la pregunta por el ser del hombre y el nacimiento de la antropología como problema filosófico*: «Pensamiento» 45 (1989), p. 143.

¹³ MAX SCHELER, *Zur Idee des Menschen*. En: MAX SCHELER, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (Bern, Francke, 1955) [Gesammelte Werke, Bd. 3], p. 186.

bre su victoria es al mismo tiempo lo que ha dado lugar también a la complicada y peligrosa enfermiza evolución del hombre. Él es el animal todavía no fijado [“das noch nicht festgestellte Tier”]¹⁴.

Ahora bien, me parece que tal posibilidad de «esencial» o «permanente», y no solamente circunstancial o referida a una determinada época, «indefinición» (del hombre y de la antropología filosófica) es quizá no mera posibilidad, sino verdadera realidad, a pesar de que un autor como Juan David García Bacca haya pretendido considerar la concepción in-definida o «problemática» del hombre como algo exclusivo de la antropología moderna o contemporánea.

En efecto, utilizando la distinción entre «tema» y «problema» de manera similar a como lo hace Lorite en el párrafo anteriormente citado, dirá el filósofo navarro: «hasta la concepción moderna del Universo [...], hasta la nuestra, el hombre ha sido *tema*, a saber: algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable y permanente. Pero la concepción moderna del Universo, en la que estamos todos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como *problema*, en todos los órdenes. Nuestra existencia es *problemática*, y nuestra esencia, problematicidad. Las anteriores: la griega, la medieval, son *tema*: algo bien puesto, firme, estable y permanente»¹⁵.

No cabe duda de que la problematicidad del hombre se ha ido agudizando, de manera en principio paradójica, en la medida en que la modernidad, por otra parte, ha ido avanzando a un ritmo cada vez más acelerado en la solución de los más diversos problemas científicos o tecnológicos. Pero ello no debería llevarnos a pensar que el hombre en las anteriores visiones antropológicas era meramente «tema», es decir, una realidad a-problemática.

Max Scheler es, en este sentido, ciertamente más matizado que García Bacca, cuando de manera especial hacia el final de su vida insistía una y otra vez en que era en la época actual cuando la problematicidad antropológica había adquirido su máximo nivel, lo que no implica, por lo tanto, que en épocas anteriores tal problematicidad fuese totalmente inexistente. Scheler escribe, en efecto, en el mismo año de su muerte que «en ninguna época de la historia se ha vuelto el hombre tan *problemático* como en la época presente»¹⁶. Y ya dos años antes, en 1926, había afirmado, de manera si cabe más drástica, aunque levemente esperanzada: «En una historia de casi diez mil años somos la primera época en la que el hombre se ha vuelto total y absolutamente

¹⁴ NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), VII/2, Fragm. 25 [428] (Berlín, New York, Walter de Gruyter, 1974), p. 121.

¹⁵ JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea (Diez Conferencias) 1955* (Barcelona, Anthropos / Edit. del Hombre, 1982), p. 31 (Cf. también pp. 187-188).

¹⁶ MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. ED: MAX SCHELER, *Späte Schriften* (hrsg. von Manfred S. Frings) [Gesammelte Werke, Bd. 9], Bern-München, Francke Verl., 1976, p. 11. En el prólogo a esta obra insistía ya Scheler, de manera casi idéntica, en que «la problemática del hombre acerca de sí mismo ha alcanzado en el presente su máximo nivel en toda la historia conocida» (Íb., o.c., p. 10).

“problemático”; en la que él no sabe ya lo que es, pero *sabe* al mismo tiempo también que no lo sabe»¹⁷.

De un modo o de otro, la problematicidad acompañaría, pues, siempre al hombre, aunque seguramente no de forma tan intensa o, al menos, tan explícitamente percibida y sentida como en la modernidad.

A este respecto, bastaría con recordar determinados momentos significativos de la tradición pensante del ser humano acerca de sí mismo, muy anteriores a la antropología moderna o contemporánea.

Así, por ejemplo, en el contexto históricamente anterior de la visión filosófica heraclitiana del «alma» humana como algo que se escapa a todo «límite» y que por ello está dotada en sí misma de un «sentido profundo»¹⁸, cantará ya el coro de la tragedia *Antígona* de Sófocles: «Muchos son los misterios, pero nada más misterioso que el hombre». Afirmación que se sustenta, tal como dice seguidamente el texto coral, en la extraña e increíble capacidad del hombre para saber enfrentarse activamente y con éxito con cualquier dificultad o peligro, con la única excepción de su propia muerte¹⁹.

Será Platón quien posteriormente se refirirá más de una vez a su propia tradición cultural al recordar el famoso y popular («que todos repiten») lema de Quilón (uno de los denominados «siete sabios»), inscrito en el frontispicio del templo de Delfos: «Conócete a ti mismo»²⁰. Para Platón es, pues, el hombre una cuestión a resolver y no algo sobre lo que desde el comienzo se está en claro: «¿Qué es, pues, el hombre?»²¹, se pregunta el Sócrates platónico en su conversación con Alcibiades, intentando acercarse seguidamente poco a poco a una razonada respuesta, que en el caso de Platón pasará, como es bien sabido (aunque esto no sea aquí, en lo que a nuestro tema se refiere, relevante), por la identificación del hombre con el «alma»²². El conocimiento del hombre es ya, pues, también en el suelo cultural griego una tarea a analizar y a desarrollar, no algo previamente sentado o de antemano establecido.

En el posterior contexto neoplatónico es necesario aludir, al menos, a Agustín (dado su enorme y reconocido influjo en toda la posterior filosofía occidental) y, de manera especial, a la importancia que él le concede a la tarea del propio autoconocimiento del hombre. Agustín lamenta, en efecto, que el hombre sea «un desconocido para sí mismo»²³, siendo imprescindible, según él, para acceder a tal conocimiento el concentrarse en la propia interioridad²⁴.

¹⁷ MAX SCHELER, *Mensch und Geschichte*. En: MAX SCHELER, *Späte Schriften* (hrsg. von Manfred S. Frings), Bern-München, Francke, 1976 [Gesammelte Werke, Bd. 9], p. 120.

¹⁸ Cf. HERÁCLITO, 22[12], B 45, en DIELS, HERMANN, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von W. Kranz. I Band (Berlín, 1934), p. 161.

¹⁹ Cf. SÓFOCLES, *Tragedias*. Tomo II. *Antígona - Traquinias - Electra* (ed. Ign. Errandonea), Madrid, Ed. Voluntad, 1930, pp. 31-33.

²⁰ Cf., por ejemplo, PLATÓN, *Protágoras*, 343 b 3.

²¹ PLATÓN, *Alcibiades I*, 129 e.

²² Cf. PLATÓN, *Alcibiades I* 129 e - 130 c.

²³ «Homo sibi ipse est incognitus» (AGUSTÍN, *De ordine*, I, I, 3).

²⁴ Cf. AGUSTÍN, *ibíd.*

Con ello está poniendo Agustín las bases de una específica antropología filosófica, preocupada ante todo por mantener su visión conjunta de la realidad, sin perderse en la multitud de las partes; atenta, pues, al todo desde una posición que viene a ser —para utilizar el símil agustiniano— como la del centro geométrico respecto de los puntos de la circunferencia²⁵. Se trata de un centro que se identifica con la interioridad humana misma y que Agustín no está dispuesto a abandonar en ningún momento, ya que esta interioridad provoca en él mayor admiración que todo cuanto es exterior a ella. En contraste con el «estupor» y «admiración» que produce en él esta misteriosa interioridad, que es para él como lo era para Platón lo característico y específico del ser humano, la gente, en cambio —lamenta Agustín—, prefiere la exterioridad: «Se dirigen los hombres —dice Agustín— a admirar las cumbres de las montañas, las ingentes olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, la inmensidad del océano y los giros de los astros, y se olvidan de sí mismos»²⁶.

Esta preocupación agustiniana por el desarrollo y profundización en el autoconocimiento humano junto con la paralela queja sobre la precaria situación del mismo en su época viene a repetirse en términos parecidos en siglos posteriores y de manera especial a lo largo del siglo XVIII²⁷.

El hombre es, pues, de un modo o de otro, cuestión o «problema» desde los griegos hasta Kant, aunque será ahora en el filósofo alemán donde tal cuestión adquirirá especial relieve formal. A comienzos de la penúltima década del siglo XVIII escribirá programáticamente Kant en su *Crítica de la razón pura*: «Todo el interés de mi razón (especulativa y práctica) se concentra en las tres cuestiones siguientes: 1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me es lícito esperar?»²⁸.

Ahora bien, posteriormente en un pasaje paralelo de la *Lógica* de 1800 hará Kant unas añadiduras significativas. En efecto, a las precedentes programáticas tres cuestiones de la *Crítica de la razón pura* agregará ahora una cuarta: «4) ¿Qué es el hombre?». Con ello, como se ve, no hace Kant sino recuperar, literal y solemnemente, para la filosofía la vieja cuestión planteada por Sócrates en el *Alcibiades* de Platón. Pues bien, inmediatamente después del añadido de esta, directamente antropológica, cuarta cuestión, escribirá Kant: «A la primera cuestión responde la *metafísica*; a la segunda, la *moral*; a la tercera, la *religión*, y a la cuarta, la *antropología*. Pero, en el fondo, se podría considerar todo esto como antropología, ya que las tres primeras cuestiones hacen referencia a la última»²⁹.

²⁵ Cf. AGUSTÍN, *De ordine*, I, II, 3.

²⁶ AGUSTÍN, *Conf.* X, VIII, 15.

²⁷ Remito, en relación con afirmaciones similares a las de Agustín en autores del siglo XVIII tales como G.-L. Leclerc de Buffon, J.-J. Rousseau o Karl Th. von Dalberg, a los textos aducidos por S. Cerra Suárez, *Las raíces ilustradas de la antropología contemporánea*: «Studium Ovetense» VIII (1980), p. 99.

²⁸ B 832-833, A 804-805. En: KANT, *Werke in zehn Bänden* (hrsg. von W. Weischedel), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, vol. IV, p. 677.

²⁹ KANT, *Werke...*, vol. V, pp. 447-448.

Se podría decir, pues, que con Kant se da ya así comienzo, aunque sólo sea de manera inicial e intencional, a lo que anteriormente denominé tendencia o deriva general antropológica de la filosofía, dado que para él la cuestión antropológica viene a convertirse explícitamente en el común denominador de todas las grandes cuestiones de la filosofía. De hecho, Max Scheler, que suele ser considerado como el fundador de la por él denominada «antropología filosófica»³⁰, sostendrá en 1915, en la misma línea de Kant, que «todos los problemas centrales de la filosofía» se refieren o reducen a la pregunta por el hombre³¹.

Ahora bien, incluso en el ámbito mismo de una antropología más empírica, tal como el propio Kant intentó realizarla en su *Antropología en sentido pragmático*, es para él decisivo e imprescindible el ingrediente filosófico. Sin éste, cualquier otro acercamiento al conocimiento del hecho humano (al estilo, por ejemplo, del realizado por la antropología social o cultural) sería para él esencialmente «limitado», tal como lo advierte en el prólogo a la mencionada *Antropología*: «El conocimiento general precede siempre al conocimiento local si aquél ha de ser ordenado y dirigido por la filosofía, sin la cual cualquier conocimiento adquirido no puede proporcionar sino un fragmentario andar a tientas y no ciencia alguna»³².

Se comprende así por qué razón el desde determinados puntos de vista kantiano Schopenhauer puede afirmar posteriormente que todas las ciencias empíricas son en cierto modo opacas, como «rostro sin ojos»³³, si la filosofía, con ellas y a través de ellas, no les proporciona su sentido y su función en el conjunto de la realidad.

Ahora bien, me parece importante poner de relieve que el elemento filosófico no es sólo necesario o imprescindible para que las denominadas ciencias empíricas, y concretamente las diversas antropologías no estrictamente filosóficas, puedan encontrar su «lugar» (según la expresión de Scheler) o su función en el conjunto de la comprensión general del ser humano. Es que este mismo sutil elemento, es decir, la filosofía, está, en todo caso, siempre subterránea u ocultamente presente aun allí donde no se la supone ni se la pretende o incluso explícitamente se la rechaza. Toda actividad intelectual humana opera siem-

³⁰ Sobre la intensa dedicación de Scheler a la dilucidación de la cuestión filosófica del hombre, confiesa él mismo hacia el final de su vida: «Desde el primer despertar de mi conciencia filosófica me he ocupado más esencialmente de las preguntas ¿qué es el hombre y cuál es su lugar en el ser? que de cualquiera otra cuestión filosófica» (SCHELER, *Die Stellung...*, p. 9).

³¹ «En un cierto sentido, los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta de qué es el hombre y qué situación y lugar metafísico ocupa él dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios» (SCHELER, *Zur Idee...*, p. 173). Scheler reconocerá posteriormente (en 1928) que este planteamiento suyo es directamente deudor del kantiano: «La pregunta [de la “antropología filosófica”] es la pregunta acerca de la cual I. Kant (Lógica) dice una vez que todos los problemas filosóficos fundamentales confluyen en ella, la pregunta “¿Qué es el hombre?”» (SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*. En: SCHELER, *Späte Schriften*, hrsg. con Manfred S. Frings, Bern-München, Francke, 1976 [Gesammelte Werke, Bd. 9], p. 82).

³² KANT, *Werke...*, vol. X, p. 400.

³³ SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke* (ed. W. Frh. von Löhneysen), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, vol. II, p. 167.

pre desde un implícito previo esquema o visión del mundo, con frecuencia no fácilmente detectable. Tal esquema no es en sí algo meramente abstracto o estricta y puramente racional, sino que está invadido él mismo de deseos, emociones o intereses que conforman conjuntamente con lo teórico una inextricable unidad.

Justamente en esto se basa fundamentalmente tanto la concepción nietzscheana del conocimiento como «interpretación»³⁴, como también buena parte del desarrollo teórico de determinadas intuiciones básicas de la Escuela de Frankfurt. A la conocida crítica de esta Escuela al «positivismo» se había adelantado en realidad ya Nietzsche cuando desde su mencionada visión del conocimiento como «interpretación» polemizaba contra el «sólo existen hechos» positivista, diciendo por el contrario: «no, precisamente lo que no hay son hechos; sólo interpretaciones. No podemos determinar ningún hecho “en sí”»³⁵.

Ahora bien, esto que podría dar la impresión de no ser más que un mero juego teórico entre filósofos, trasciende en realidad el ámbito filosófico para afectar de lleno también concretamente, por ejemplo, al trabajo mismo de la antropología social. Así, John Beattie, al establecer en el contexto de la antropología social la distinción entre «lo que realmente sucede» y lo que piensan los miembros de un determinado grupo social acerca de ello, indica respecto de lo primero: «esta noción [“lo que realmente sucede”] no es tan sencilla como parece. Ni en la antropología, ni en ninguna otra ciencia se nos dan los “hechos” enteramente formados; siempre intervienen la construcción y la interpretación»³⁶.

Es esto algo a lo que el aragonés Carmelo Lisón Tolosana ha concedido especial relevancia, concretamente en sus conocidos estudios sobre la cultura tradicional gallega. Frente al «realismo ingenuo» de las autointerpretaciones que de sus propias concepciones o creencias tienen quienes de ellas participan, sostiene más bien con razón Lisón que «la aprehensión sensible tiene realmente lugar o es posible cuando le precede o va acompañada de una percepción categorial de ideas, objetos ideales, representaciones y creencias; [...] anticipamos la percepción y la experiencia con nuestras teorías, juicios y creencias [...]; esto quiere decir que no hay intermediación vivencial sin interpretación [...]; nunca hay pureza ni en el dato ni en la percepción»³⁷.

³⁴ Remito a mi *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana* (Barcelona, Herder, 1994), pp. 270-285.

³⁵ F. NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari), Berlin-New York, 1967ss, vol. VIII/1, p. 323.

³⁶ J. BEATTIE, *Otra culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social* (México, F.C.E., 1972), p. 59.

³⁷ C. LISÓN TOLOSANA, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia (Antropología cultural de Galicia, 2)*, Madrid, Akal, 1979, pp. 401-402. Cf. también *o.c.*, p. 417. Ya Unamuno decía que «la filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje, y que nuestros antepasados nos transmitieron con él» (M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico*

Pero esto afecta también al propio antropólogo social que pretende acercarse objetivamente a los hechos, es decir, a aquello que ocurre en el ámbito de una determinada cultura: «Por lo que se refiere a la observación de los hechos y a los experimentos, hay que recordar —advierte Lisón— que allí estamos también nosotros y no sólo como perceptores y observadores, sino también como imaginadores, pensadores y crédulos o descreídos; observamos aquello que previamente decidimos observar, nos preparamos mentalmente para observarlo, es decir, la observación viene canalizada y dirigida por un problema especulativo que queremos comprobar»³⁸.

Esta permanente presencia fáctica, si bien con frecuencia inadvertida o implícita, de lo ideológico o filosófico en el intento de conocimiento del hombre, convierte por lo mismo en necesario el recurso a una antropología filosófica explícita, que sea capaz de ejercer directamente su carácter crítico en relación con los diversos modos de acceder cognoscitivamente al complejo hecho humano. Una muestra concreta de esta necesaria función crítica de la antropología filosófica para poder enfrentarse con determinados recientes modos de acercamiento antropológico al ser humano, puede verse, por ejemplo, en la crítica a la denominada antropología «postmoderna» realizada por C. Beorlegui, en la que, tras detenidos análisis y desde diversos puntos de vista, «quedan al descubierto —como el mismo Beorlegui indica— los presupuestos ideológicos que laten en el fondo del pensamiento postmoderno y también de la antropología postmoderna norteamericana»³⁹.

Ahora bien, lo filosófico de la antropología —y en el interior de ella misma— no ha de ejercer solamente una función crítica en el mencionado sentido, sino que deberá intentar al mismo tiempo —tal como bien claramente lo percibió Max Scheler— crear una idea unitaria y conjunta del fenómeno humano, que no destruya su complejidad, pero que sepa integrarla, en cuanto ello sea posible, en un todo comprensible y significativo. «Tenemos —decía Max Scheler— una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se interesan la una por

co de la vida en los hombres y en los pueblos. En: *Obras Completas*, XVI, Barcelona, Vergara / Madrid, Afrodisio Aguado, 1957, p. 273). En el marco general de esta mediación cultural de la filosofía de la que aquí habla Unamuno, habría que atender también a la mediación que podría denominarse «subjetiva» de todo conocimiento filosófico. Desde este punto de vista, me parece correcta la crítica a la que somete Wessell la repetida afirmación zubiriana de la existencia de meros o puros «hechos». Cf. LEONARD P. WESSELL, *El Realismo Radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica* (Salamanca, Edic. Universidad de Salamanca, 1992), pp. 113-114, 127-128, 243. Torres Queiruga considera en principio también aceptable la crítica de Wessell a Zubiri. Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial*: «Revista Agustiniana» XXXIV (1993), pp. 139-140.

³⁸ Íd., o.c., p. 402. Resulta interesante en este contexto la crítica que realiza P. Gómez García a la presunta pureza epistemológica de los denominados «enunciados observacionales» de Quine en su artículo *La epistemología naturalista de Willard V. O. Quine, o el ostracismo de las ciencias del hombre*: «Pensamiento» 43 (1987) 399-424, especialmente pp. 405, 409-415.

³⁹ C. BEORLEGUI, *La postmodernidad en la antropología: de la objetividad (científica) a la retórica (literaria)*: «Letras de Deusto», n.º 59, vol. 23 (1993), p. 84 (ver además especialmente pp. 83-86).

la otra — *pero no tenemos una idea unitaria del hombre*—. Además, la multitud siempre en aumento de las ciencias particulares que se ocupan del hombre, por muy valiosas que éstas puedan ser, oculta en grado muy superior la esencia del hombre que la ilumina»⁴⁰.

Por ello consideraba Scheler en 1926 tarea filosófica de «particular urgencia» la elaboración de una «antropología filosófica» que se ocupase del ser del hombre en toda su complejidad: natural, física, biológica, psíquica, social, metafísica, etc. «Sólo una tal antropología —añade Scheler— estaría en condiciones de proporcionar un fundamento último de naturaleza filosófica y asimismo también determinadas metas sólidas de investigación a las ciencias todas que se ocupan del tema “hombre”, a las ciencias naturales, médicas, prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, a la psicología normal y evolutiva y a la caracteriología»⁴¹.

Podría parecer, sin duda, tal empeño unitario e integrador de lo filosófico en la antropología algo imposible o utópico, sobre todo si se tiene en cuenta la «indefinibilidad» que constituye la esencia del hombre —según el propio Scheler indicaba— y la casi inabarcable multiplicidad de datos que las ciencias van ofreciendo sin pausa sobre el hecho humano. Sin embargo, es posible también que sea ese indefinido empeño mismo, y no la consecución «contante y sonante» (se podría decir), efectiva, de unos concretos y determinados resultados asimilables a los de las otras ciencias, aquello en lo que consista justamente la labor y el verdadero y apreciable resultado de la antropología filosófica.

De hecho, esta cercanía a los datos empíricos proporcionados por las ciencias junto con el intento integrador de los mismos en una nueva unidad significativa parece ser meta explícita de cuantos consideran importante la dimensión filosófica en la comprensión del fenómeno humano⁴². Uno de los principales mantenedores de esta concepción de la antropología sería Luis Cencillo, que ha insistido reiteradamente en esta necesaria doble atención de la denominada antropología filosófica: «Yo diría —escribe Cencillo— que [...] la antropología filosófica o la *filosofía aplicada* a la antropología no tendría

⁴⁰ M. SCHELER, *Die Stellung...*, p. 11.

⁴¹ M. SCHELER, *Philosophische...*, p. 120.

⁴² En cambio, desde una visión meramente positivista o clausuradamente «científica» de la labor antropológica se pueden leer párrafos como éstos: «Se ha dicho, en otras ocasiones, que lo característico de la antropología (es decir, lo que vendría a darle estado y categoría de ciencia autónoma, distintiva y distinta de las demás) no es sólo que se ocupa del hombre, sino que además lo hace de una manera especial. ¿Cuál es esta manera especial que tiene la antropología de ocuparse del hombre? Se nos responde que se ocupa del hombre en su totalidad y en su integridad [...] Desde luego, esta declaración resulta presuntuosa y supone un programa imposible de cumplir en la práctica. No creo, realmente, que ninguno de nosotros, profesionales y estudiosos de la antropología, pretenda ocupar el sillón que está vacante desde que se destronó a los filósofos. Efectivamente, todo intento, y ha habido muchos de ellos, de constituir una disciplina de integración sobre la totalidad del hombre, acaba en una metafísica. Y no es en metafísica en lo que queremos transformar a la antropología. No deseamos ver a los antropólogos convertidos en filósofos, sino en científicos» (ÁNGEL PALERM, *Introducción a la teoría etnológica. Treinta lecciones*, México, Ed. Cultural y Educativa, 1967, p. 25).

más que la función de *crear modelos* y *totalizar* interdisciplinariamente los conocimientos antropológicos; porque una antropología que no salte por encima del dato sociológico, biológico, económico, etc., *no es antropología*: es genética, biología o sociología, más o menos sofisticada, más o menos amplia, etc., pero *no es antropología*. Y, por otra parte, una filosofía que no tenga en cuenta datos genéticos, biológicos, sociológicos, económicos, etc., no es tampoco antropología, es pensamiento “salvaje” o mitología ideológica»⁴³.

Se trata, pues, de «integrar» y «coordinar totalizadamente»⁴⁴ datos y conclusiones particulares de las otras ciencias en orden a una concepción general del hombre, que Cencillo denomina «Antropología integral» y cuyo específico saber debería responder a la realidad de aquello que podríamos denominar la «pluridimensionalidad»⁴⁵ humana:

«Un saber —comenta Cencillo— que nunca puede cerrarse sobre un campo objetual o un nivel determinados y exclusivos, pues su especificidad como tal saber antropológico consiste en *integrar* las diversas dimensiones de su objeto en un todo metódicamente constituido que se vea libre del apriorismo de las construcciones deductivas y proyectivas, así como del facticismo

⁴³ L. CENCILLO, *Determinación...*, pp. 272-273. Cf. también, en el mismo sentido, Íd., *Última pregunta. Paradojas de la madurez y del poder* (Salamanca, Sígueme, 1981), pp. 85-86. Julio Caro Baroja concluía su discurso de ingreso en la Real Academia Española, *Género biográfico y conocimiento antropológico*, de la forma siguiente: «Toda antropología que se desentienda del hombre en sí será lo que sea: sociología, teoría de la cultura, una metodología particular, algo muy respetable dentro de su limitación, pero no antropología en el sentido más profundo de la palabra» («El País», 16 de junio de 1986, La Cultura/39). Esta visión de la antropología y de su específica metodología está de hecho en continuidad con lo que pretendía en 1940 A. Gehlen con su (así por él denominada) *antropología elemental*: «ninguna de las ciencias particulares que se ocupan del hombre —morfología, psicología, lingüística, etc.— tiene este objeto: el hombre; y asimismo no existe ciencia alguna sobre el hombre sin que tenga en cuenta los resultados de esas ciencias» (A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [Gesamtausgabe, Bd. 3.1], hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1993, p. 9).

⁴⁴ Cf. L. CENCILLO, *Curso de Antropología Integral*, Parte I (Madrid, Syntagma, Textos de Investigación, 1970), pp. 42-43. Ver también Íd., *o.c.*, pp. 173-177; Íd., *Curso de Filosofía Fundamental*. Tomo II. *Tratado de la intimidad y de los saberes* (Madrid, Publicaciones del Seminario de Historia de los Sistemas Filosóficos de la Universidad de Madrid, 1971), pp. 256-257. En esta misma línea JAVIER SAN MARTÍN, *Ciencias humanas y antropología filosófica*. En: *Antropología Filosófica: Planteamientos...*, p. 55; Íd., *La antropología...*, p. 106; J. RUBIO CARRACEDO, *Crítica, teoría y utopía: El estatuto epistemológico de la filosofía del hombre*. En: *Antropología Filosófica: Planteamientos...*, p. 61; JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ MOLINERO, *Sobre el modo de ser de la antropología filosófica y su sistematización como una «cuestión abierta»*: «Cuadernos Salmantinos de Filosofía» 17 (1990) 393-404; ÁNGEL AGUIRRE BAZTAN, *Antropografía y antropología*. En: *Antropología Filosófica: Planteamientos...*, p. 31 (en donde se aboga por superar por medio de una correcta y conjuntadora antropología filosófica «la triste imagen de “traje de Arlequín” que representan las antropologías actuales»).

⁴⁵ De los tres principios epistemológicos por los que, por su parte, J. Muga sostiene que debería regirse el planteamiento de lo que él denomina una antropología «holística», el tercero sería justamente el principio de la «multidimensionalidad», para que de ese modo pueda darse «una explicación multidimensional del hombre». Cf. J. MUGA, *La formalización de los conceptos en el método antropológico*. En: *Antropología filosófica: Planteamientos...*, p. 157.

de las meras detecciones experimentales, ya que el hombre, en cuanto objeto de un saber amputado de algunas de sus dimensiones, deja de ser tal para convertirse en una ficción, es decir, en algo irreal que no puede por lo tanto ser objeto de un saber acerca de lo que el hombre sea en cuanto fenómeno real»⁴⁶.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que esta función unificadora, conjuntadora o integradora de la antropología filosófica fuerza a ésta a una constante e inacabable labor repensadora del fenómeno humano, ya que si desde siempre los datos y conclusiones de las ciencias humanas y naturales obligaron al pensamiento filosófico a replantearse de nuevo sus propios presupuestos o adquisiciones teóricas, cabe decir que esto en la actualidad adquiere una mayor intensidad, dado el acelerado ritmo de desarrollo en las diversas ramas científicas que afectan de algún modo a los planteamientos antropológicos. C. Beorlegui indica incluso que el esfuerzo del hombre por «repensarse en profundidad» a sí mismo desde los avances de los diversos saberes científicos constituye «la tarea más perentoria y urgente que tiene ante sí la Antropología, en cuanto filosófica»⁴⁷.

Conviene añadir, en este contexto, que esta función «integradora» que ejerce lo filosófico en el interior del amplio espacio en el que se mueven las ciencias del hombre revierte, además y al mismo tiempo, reforzándola y ampliándola, sobre la anteriormente mencionada función «crítica» de la antropología, tal como de manera especial ha sido esto puesto de relieve por Javier San Martín al hablar sobre el control teórico de la antropología sobre las otras ciencias⁴⁸.

De todos modos, no se puede echar al olvido, en este contexto de la clarificación del estatuto y de la función de una antropología filosófica, la postura crítica respecto de la posibilidad misma de un tal empeño, tal como, con especial intensidad, fue expuesta por Heidegger en 1929 en su obra *Kant und das Problem der Metaphysik*, justo poco después de la publicación por parte de Scheler de su *Die Stellung des Menschen im Kosmos* y con inmediata posterioridad al fallecimiento del propio Scheler en 1928.

En directa conexión con Scheler (a cuya mencionada obra se refiere explícitamente a pie de página)⁴⁹ lamenta Heidegger, repitiendo casi las mismas palabras de Scheler, la desproporción o contraste entre lo poco que en la época actual

⁴⁶ L. CENCILLO, *Curso de Antropología...*, p. 9.

⁴⁷ C. BEORLEGUI, *Retos...*, p. 81.

⁴⁸ «La antropología es el vigilante de lo que otras ciencias humanas y sociales dicen sobre el hombre, no porque pretenda criticarles los resultados, sino porque ella está especialmente preparada para controlar el uso teórico que de tales resultados se puede hacer y el alcance que se les quiera dar. De ahí la impresión de que el antropólogo se mete en todo y la incidencia que sus teorías terminan teniendo en otras ciencias» (J. SAN MARTÍN, *La antropología...*, p. 100).

⁴⁹ Heidegger dedica además «a la memoria de Max Scheler» esta su obra sobre Kant, «cuyo contenido —añade Heidegger— fue objeto de la última conversación, en la que al autor una vez más le fue lícito percibir la incontenible energía de este pensador» (M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Vitt. Klostermann, 1965, p. 7).

se sabe sobre qué es el hombre («was der Mensch sei») y la multitud y variedad de conocimientos que se ofrecen acerca de él («vom Menschen»), de modo que con ello la «problematicidad» del hombre resulta ser, sin duda, para Heidegger lo mismo que para Scheler, superior a la de cualquier otra época⁵⁰.

De aquí no se seguirá, sin embargo, la en principio previsible adhesión de Heidegger a la labor reflexiva en la línea de la antropología filosófica, sino que someterá él más bien a la misma a determinadas críticas fundamentales. Para ello —en paralelo con lo que ya hiciera Scheler— conectará con los textos kantianos, anteriormente mencionados, de la *Crítica de la razón pura*, en los que Kant formula las tres cuestiones básicas de la filosofía, añadiendo posteriormente en la *Lógica* una cuarta («¿Qué es el hombre?»).

Ahora bien, lo llamativo en la crítica de Heidegger a la antropología filosófica es la previa deformación a la que somete estos textos de Kant, tanto el de la *Crítica de la razón pura* como sobre todo el de la *Lógica*. En efecto, está suficientemente explícito en ellos —según quedó indicado— que a la primera pregunta («¿Qué puedo saber») responde la «metafísica», a la segunda («¿Qué debo hacer?») la «moral», a la tercera («¿Qué me es lícito esperar?») la «religión» y a la cuarta («¿Qué es el hombre?») la «antropología»⁵¹. Heidegger, en cambio, intenta relacionar las tres primeras preguntas kantianas con las tres temáticas en las que tradicionalmente, sobre todo desde Ch. Wolff⁵², se dividía la denominada «metafísica especial», es decir: la «cosmología», la «psicología» y la «teología»⁵³. Debido a ello, viene a sustituir gratuitamente la «metafísica» del texto de Kant por la «cosmología» y asimismo la «moral» kantiana por la «psicología»⁵⁴.

Esto tiene su importancia en relación con la subsiguiente escasa valoración heideggeriana de la antropología, ya que Heidegger se pregunta a continuación si la cuarta pregunta («¿Qué es el hombre?») no quedaría ya suficientemente respondida con la «psicología», por él previamente introducida (sustituyendo a la «moral»), dado que la psicología —indica Heidegger— «trata ya acerca del hombre». Con lo que la cuarta pregunta kantiana podría no ser sino «un añadido extrínseco y, además, algo superfluo»⁵⁵. Pero Heidegger niega, sin embargo, que dicha pregunta sea para Kant un «simple añadido», aludiendo a la ya

⁵⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Kant...*, p. 189.

⁵¹ Cf. KANT, *Werke...*, vol. V, pp. 447-448.

⁵² Cf. M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid, B.A.C., 1999), pp. 31-32.

⁵³ A esta tripartita división tradicional alude en otras ocasiones Heidegger. Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2. Band (Pfullingen, Günther Neske, 1961), pp. 58-59.

⁵⁴ Curiosamente, Heidegger no alude en absoluto, en su hermenéutica de las preguntas kantianas, a las mencionadas concretas disciplinas que el propio Kant considera que responden a las cuestiones por él formuladas, probablemente porque la contradicción de su personal interpretación con el texto kantiano sería entonces demasiado llamativa. ¿Fue el propio Heidegger consciente de su deformación de los textos kantianos, al intentar posteriormente (en el prólogo a la 2.ª edición, de 1950, de esta misma obra) defenderse, de manera general, del reproche referido a la «violencia de mis interpretaciones»? (Cf. HEIDEGGER, *Kant...*, pp. 7-8).

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, *Kant...*, pp. 187-188.

previamente aducida consideración kantiana de que las tres primeras cuestiones están en relación con la cuarta o última, es decir, con la antropología⁵⁶.

Las cosas son en realidad, sin embargo, en Kant más matizadas de lo que propone Heidegger, ya que Kant considera, por un lado, la antropología como algo diferente de la metafísica, de la moral y de la religión, aunque, por otro lado, no deje de ver asimismo que ella es al mismo tiempo algo así como el punto de referencia de las tres anteriores disciplinas. Heidegger, por el contrario, viene a suprimir de hecho, por un lado, la formulada autonomía kantiana de la antropología respecto de las otras tres (aunque transformadas en su designación, según se indicó, previamente por Heidegger) y le atribuye, por otro, a la antropología (filosófica) el papel de «fundamentación»⁵⁷ de las tres primeras (y, con ello, de la propia filosofía y de la misma metafísica), cuando Kant en realidad se limita en el mencionado pasaje a hablar únicamente de la referencia antropológica de todo planteamiento filosófico. Desde esta supuesta función que Heidegger le atribuye a la antropología filosófica⁵⁸, es lógico que él le deniegue repetidamente a la misma, en cuanto tal, la capacidad de ejercer esa función⁵⁹.

Pero no parece que Kant o la antropología filosófica clásica hayan pretendido ejercer el papel que Heidegger supone. En cuanto a Max Scheler —al que Heidegger no deja de referirse en más de una ocasión— hay que decir que en su búsqueda de lo que es el hombre intenta asignarle más bien a la antropología filosófica el papel de fundamentación, no precisamente de la metafísica, sino de las variadas «ciencias» que se ocupan del hombre. Scheler habla a este respecto de que tal antropología podría proporcionarles a las mismas «un último fundamento de naturaleza filosófica»⁶⁰. Lo «metafísico» está presente, sin duda, en la visión general scheleriana del hombre, pero como una de las dimensiones de lo humano a tener en cuenta en el estudio del hombre junto a lo físico, lo biológico, lo psíquico o lo espiritual⁶¹; y de ahí el explícito interés de Scheler por indagar asimismo acerca del lugar «metafísico» que ocupa el hombre en el conjunto de la realidad⁶². A lo que Heidegger objetará, sin embargo, que esta pluridimensional pretensión cognoscitiva de la antropología filosófica la convierte en algo «totalmente indeterminado» y ambiguo⁶³.

Casi una década más tarde, en su gran comentario filosófico sobre Nietzsche, volverá Heidegger a hacer referencia a la cuestión de la antropología filosófica,

⁵⁶ «Pero, en el fondo, se podría considerar todo esto como antropología, ya que las tres primeras cuestiones hacen referencia a la última» (KANT, *Werke...*, vol. V, pp. 447-448). Cf. HEIDEGGER, *Kant...*, p. 188.

⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, *Kant...*, p. 188.

⁵⁸ Heidegger llega a asegurar sobre la antropología que «no busca solamente la verdad sobre el hombre, sino que pretende ahora decidir sobre el mismo significado de la verdad» (HEIDEGGER, *Kant...*, p. 189).

⁵⁹ Cf. HEIDEGGER, *Kant...*, pp. 193, 197, 206-208.

⁶⁰ SCHELER, *Mensch...*, p. 120.

⁶¹ Cf. SCHELER, *Mensch...*, p. 120.

⁶² Cf. SCHELER, *Zur Idee...*, p. 173.

⁶³ Cf. HEIDEGGER, *Kant...*, pp. 189, 191-193.

aunque ahora, al parecer, de manera más constructiva y comprensiva respecto de la misma, si bien conduciendo la pregunta sobre el hombre hasta su máximo grado de seriedad y problematización. La pregunta «¿Quién es el hombre?», una pregunta que no puede ser respondida a la ligera y que tampoco puede ser formulada desde velados presupuestos dogmáticos, se convierte de este modo para Heidegger en «la tarea inminente de Europa en este y en el próximo siglo»⁶⁴. A tal pregunta no se responde, según Heidegger (como se ve, en la misma línea de Scheler) con el mero recurso a las aportaciones «científicas» acerca del hombre. Según se expresa el propio Heidegger: «Por medio de la descripción científica del hombre presente o pasado —ya sea biológica o histórica o combinando ambas a la manera de las “antropologías” que estuvieron en boga durante las pasadas décadas— no se puede llegar nunca a saber quién es el hombre [...] Tal saber surge únicamente desde un cuestionamiento originario»⁶⁵.

¿En qué consiste para Heidegger tal cuestionamiento? Es aquí justamente donde aparece la dimensión metafísica a la que la antropología filosófica debería atender. En efecto, respecto de la pregunta «¿Quién es el hombre?» es necesario, según Heidegger, «ante todo preguntarse qué es lo que hace posible dicha pregunta: ¿desde dónde [“woher und von wo aus”] se ha de determinar la esencia del hombre?»⁶⁶. Nos encontramos, pues, en el ámbito de la reflexión filosófica sobre el ser, en el que el hombre formula ya desde siempre la pregunta por sí mismo. Por eso Heidegger dirá: «La pregunta sobre quién es el hombre ha de contener en sí desde el mismo planteamiento al hombre y su relación con el ser en su totalidad»⁶⁷. Lo que no deja, por lo demás, de traernos a la memoria el programático párrafo del año 1915 del *Zur Idee des Menschen* scheleriano, en el que se hablaba ya de la centralidad filosófica de la pregunta sobre el lugar metafísico del hombre «dentro de la totalidad del ser»⁶⁸.

Por su parte añade, sin embargo, Heidegger que ocurre aquí un modo «circular» de mutua relación «hombre - ser en su totalidad» y «ser en su tota-

⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 1. Band (Pfullingen, Günther Nescke, 1961), p. 361. Lo que no deja de resultar un tanto sorprendente es, sin embargo, lo que Heidegger escribe a continuación del texto citado: «Esta [la pregunta sobre el ser del hombre] sólo puede encontrar su respuesta por medio de la configuración histórica ejemplar y autoritativa de pueblos particulares en competencia con otros» (*ibid.*). ¿No parece percibirse aquí una cierta concesión de Heidegger a la política imperante de la Alemania de la época, con la que Heidegger por esos años parece haber simpatizado?

⁶⁵ HEIDEGGER, *o.c.*, p. 363.

⁶⁶ HEIDEGGER, *o.c.*, p. 361.

⁶⁷ HEIDEGGER, *o.c.*, p. 364. En su *Brief über den «Humanismus»* afirmará Heidegger que, al insistir él en que el hombre es «Ek-sistenz» en el ámbito y la presencia del «ser» (o de la «verdad del ser»), no se opone con ello a las diversas «interpretaciones humanísticas del hombre». Su crítica u oposición al «humanismo» habría, según él, que entenderla únicamente en el sentido de que tal humanismo «no coloca a suficiente altura la humanitas del hombre» (Cf. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*. En: HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, p. 161). Sobre la visión heideggeriana del hombre como «Ek-sistenz» puede verse en el mismo escrito de Heidegger, pp. 155-158, 161-164, 172-176, 180-182.

⁶⁸ Cf. SCHELER, *Zur Idee...*, p. 173.

lidad - hombre», cuya importancia no se ha de minusvalorar. Ninguna de las dos relaciones deja, en efecto, de ser real, dado que tan verdad es que el ser en su totalidad es «interpretado» por el hombre como el que éste lo sea a su vez por el ser en su totalidad⁶⁹. Dicho de otra manera (y ya más allá de las propias reflexiones de Heidegger), lo importante resulta ser el hecho de que la dimensión antropológica viene a ser así el elemento imprescindible desde el que se habla o interpreta el ser en su totalidad (dado que no es sino el hombre el que hace filosofía o metafísica), como también el que tal dimensión sólo se puede entender a sí misma cabalmente desde la reflexión sobre los fundamentos «metafísicos» que la hacen posible. Si bien hay que añadir seguidamente que no se debe olvidar tampoco que tales fundamentos «metafísicos» actúan efectivamente en la dimensión humana y pertenecen, por tanto, a lo «antropológico»; son elemento, en consecuencia, a tener en cuenta por una antropología filosófica que no se recorte indebidamente a sí misma.

Como se ve, las reflexiones del *Nietzsche* heideggeriano parecen ir en el camino de una cierta recuperación de las intuiciones fundamentales schelerianas, relativizando así hasta cierto punto las anteriores críticas heideggerianas a la antropología filosófica, tal como esta era interpretada por Heidegger en su *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Si la problematicidad de la pregunta por el hombre es constitutiva de la antropología en cuanto tal y pertenece por ello a todas las épocas, ella sin embargo se radicaliza (también en el sentido metafísico exigido por Heidegger) en la medida en que, en su unión con la labor y los resultados de las ciencias empíricas, la antropología filosófica va adquiriendo creciente conciencia de la complejidad evolutiva del cosmos en todos sus niveles. La materia, en la que el fenómeno humano es un elemento más y, desde luego, bastante tardío (al menos desde la amplia escala temporal de los previos procesos físicos o biológicos), se muestra así como algo unitario, procesual, activo, imprevisible. Al estar el ser humano insertado de manera total en esta historia cósmica, la pregunta por el hombre se convierte de ese modo, necesaria e inevitablemente, en la pregunta por la materia que le constituye, una materia que se desvela así como algo cuyas virtualidades superan los recortados conceptos con los que acerca de la misma se operaba en concepciones anteriores. Hay que decir que uno de los méritos del hace poco desaparecido Pedro Laín Entralgo es, en este sentido, justamente el de haber intentado acercarse de manera sugerente y competente a esta problemática, pensando el hecho humano desde la debida atención a las teorías y adquisiciones concretas de las ciencias físicas o biológicas actuales.

En consecuencia, una antropología filosófica que adquiera conciencia de lo anteriormente dicho no puede limitarse al estudio de aquello en lo que el fenómeno humano difiere del resto de las realidades que constituyen su entorno, sino que ha de intentar entenderlo en su unidad con las mismas, es decir, desde su estrecha y unitaria relación con la realidad cósmica toda. En tal empe-

⁶⁹ HEIDEGGER, *Nietzsche, l.c.*, p. 364.

ño la antropología filosófica renuncia así a la abstracta seguridad del ámbito de las presuntas cuestiones propias, pero ganará ciertamente a la postre en verdad, una verdad que —a tenor del proceso evolutivo general en el que está inmerso el ser humano— será inevitablemente también procesual. Así la reflexión filosófica sobre el hombre, es decir, la antropología filosófica, deberá estar siempre atenta a la novedad que procede del acelerado ritmo de las investigaciones científicas, una novedad sin embargo que nunca es absoluta sino que se asienta siempre sobre previas adquisiciones teóricas.

Uno de los ámbitos que habrán de afectar más, en este contexto, a la temática de la antropología filosófica es el de los estudios que se vienen realizando en las últimas décadas, desde diversas metodologías y disciplinas, sobre aquello en lo que, aun teniendo en cuenta la mencionada unidad evolutiva con el resto de los seres materiales, en mayor grado biológicamente nos distinguimos de los mismos. Me refiero al cerebro humano y a su increíble complejidad y plasticidad dinámica. Porque es allí en realidad donde aquello que la antropología, desde sus inicios, ha considerado temática relevante propia, es decir, la «cultura» (entendida en su estricto sentido antropológico) toma, por así decirlo, cuerpo y asiento. La «cultura» se convierte así en «biología», tal como con agudeza y no menor rotundidad se expresaron, por ejemplo, en ese sentido, el neurólogo José Manuel Rodríguez Delgado o Juan Rof Carballo desde su inteligente percepción interdisciplinar de los entresijos del ser humano. O habría que decir quizá más bien con el fisiólogo Francisco Mora que, en virtud de la realidad y estructura cerebral, la misma distinción entre lo «biológico» y lo «cultural» carece ya casi de sentido, dado que es «cada vez más evidente que las barreras entre lo genético y lo ambiental se han roto, como también se han roto las barreras entre lo bioquímico, la morfología, la fisiología y la conducta»⁷⁰.

Pero así como se puede decir que en el ser humano la cultura se «in-corpora» o se convierte —en el sentido indicado— en biología, cabe decir también que en él, por lo mismo, la biología, a su vez, se trueca en cultura. Si lo primero viene a ser un desafío o un resultado no poco sorprendente para ciertas concepciones tradicionales, no poco arraigadas, sobre el hombre, acerca de lo segundo se puede decir que es adquisición teórica comúnmente aceptada en la antropología, si bien su asimilación práctica, social y política, deja mucho todavía que desear. Lo que con esta conversión de la «biología» en «cultura» se quiere decir es que en el hecho humano lo cultural invade de tal manera la dimensión biológica, que ésta queda en él en cierto modo desprovista de su propia autonomía, adquiriendo al mismo tiempo así lo cultural el lugar y la función mismas de lo biológico o natural-instintivo. Jorge V. Arregui lo expresa bien al decir:

«La animalidad humana abstraída del orden cultural no es una animalidad regulada en su despliegue por un orden físico-biológico, sino una animalidad anárquica y caótica, es decir, carente de naturaleza [...] El ser huma-

⁷⁰ FRANCISCO MORA, *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano* (Madrid, Alianza, 2001), pp. 49-50.

no debe encontrar por sí mismo unas pautas de comportamiento que no le son dadas por su naturaleza biológica [...] Como las normas y costumbres sociales ocupan en la conducta humana el mismo papel que las pautas instintivas en la conducta animal, se nos aparecen siempre como “naturales” [...] La cultura se presenta siempre a sí misma como naturaleza, y en cierto sentido lo es, pues la cultura es en verdad la naturaleza segunda, o sea, la naturaleza, o el modo de ser, el *ethos* o el estilo de vida, que el hombre se ha dado a sí mismo»⁷¹.

Esta extraña o sorprendente e inextricable unidad biológico-cultural que constituye al ser humano obliga a la reflexión filosófica sobre el hombre a tomar conciencia de esta fuerza (biológica) y «naturalidad» de lo cultural en el seno de cada una de las más diversas configuraciones humanas, para poder así pensar con mayores garantías de verdad al ser humano, del que, en consecuencia, a la manera del ser aristotélico se puede afirmar que «se dice de muchas maneras». Se percibe así, por lo demás, claramente, desde este contexto, cómo una reflexión filosófica sobre el hombre desligada de los datos que provienen de las adquisiciones científicas de las antropologías biológica o social-cultural no pasa de ser sino limitado y abstracto ejercicio teórico sin suficientes garantías de adecuarse a la realidad.

En estrecha relación con esta íntima conexión biología-cultura, la antropología filosófica debería intentar asimismo elaborar una concepción del ser humano más en consonancia con la creciente relevancia que su dimensión sentimental y afectiva va adquiriendo en estudios recientes de proveniencia sobre todo psicológica. El ser humano es, en efecto, un ser que originariamente se va haciendo a sí mismo desde el otro, desde la afectividad que se le dona y que gratuitamente recibe, convirtiéndose así ésta en él, a su vez, en dinámica personal y en correspondiente respuesta asimismo afectiva. La cultura se hace, pues, biología —en el sentido más arriba indicado— primaria y fundamentalmente de modo afectivo. Cuando, desde este punto de vista, la antropología filosófica de A. Gehlen caracterizaba al hombre, siguiendo las ideas de Herder⁷², como «ser de caren-

⁷¹ JORGE V. ARREGUI, *El horror de morir* (Barcelona, Tibidabo, 1992), pp. 104-105. Ya Cassirer había hablado del hombre como «animal simbólico», dando así a entender el especial modo de animalidad del hombre, el cual, más allá de las reacciones instintivas inmediatas de la mera animalidad, vive y se mueve ya en un ámbito diferente. El hombre —escribe Cassirer— «ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico* [...], no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica [...] Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades o deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones o desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños [...] Por lo tanto [...] lo definiremos como un *animal simbólico*» (ERNST CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 47-49). La edición original (en inglés) de esta obra es de 1944.

⁷² Así lo reconoce explícitamente Gehlen en su entusiasta aceptación de las ideas al respecto de Herder. Cf. A. GEHLEN, *Der Mensch...*, pp. 91-93.

cias» (*Mängelwesen*)⁷³, en realidad estaba dando forma teórica en la modernidad a lo que el griego Plutarco escribía ya en el siglo I de nuestra era:

«Nada es tan imperfecto, sin recursos, desnudo, informe y manchado como un hombre al ser contemplado en su nacimiento. A éste solamente la naturaleza ni le dio apenas un camino puro hacia la luz, sino que empapado de sangre, lleno de inmundicia, más semejante a un asesinado que a un nacido no es apropiado para tocar, coger, besar ni abrazar por nadie más que por quien le ama por naturaleza»⁷⁴.

Este carácter «neoténico» y relacional del ser humano es algo, sin embargo, que tiene especial relevancia no sólo a nivel biológico o psicológico (e incluso social-cultural, en relación con la prevalencia de la estructura «familiar» humana), sino también a nivel filosófico en relación con la concepción general del hombre como ser abierto a la totalidad de la realidad, una realidad que —como se ve— es, de manera primordial y eminente, interpersonal⁷⁵.

Por otro lado, me parece importante intentar recuperar para la antropología filosófica una temática, presente en los inicios mismos de la constitución de la disciplina (de modo especial en Max Scheler) y que posteriormente, de una o de otra forma, se ha ido alejando de su predominante interés reflexivo. Me refiero a la cuestión de la religiosidad humana, de su relación con lo divino, entendiendo tal tratamiento no sólo como mera descripción o somera hermenéutica de los diversos rituales, mitos, etc., que configuran el amplio espectro religioso en el seno de las diversas culturas (temática ésta de la que se ocupa específicamente la antropología social o cultural), sino como reflexión antropológico-filosófica sobre la estructura originaria y fundamental que sustenta tales comportamientos.

Desde este punto de vista, la cuestión de lo divino, al surgir desde el esfuerzo y el interés del ser humano por comprenderse plenamente a sí mismo, deja de ser una cuestión meramente «teológica» (acerca de la «objetividad», por así decirlo, de un ente llamado «Dios») para convertirse en asunto eminentemente

⁷³ Cf. A. GEHLEN, *Der Mensch...*, 31-32, 95.

⁷⁴ PLUTARCO, *Sobre el amor a la prole*, 3 B. En: PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, VII (Madrid, Gredos, 1995), p. 221.

⁷⁵ C. Beorlegui ha puesto bien de relieve la importancia y actualidad de esta temática antropológica, al aludir a ella del modo siguiente: «Con ello nos adentramos en otro de los temas más apasionantes y emblemáticos de la reflexión antropológica actual, cual es la estructura campal (interpersonal y social) del ser humano, estructura sistémica en la que se configura y madura la propia realidad subjetiva. No existe una conciencia que se configura al margen de los otros “yo”, sino que el yo es fruto de una respuesta a la llamada de acogida del tú, en especial del tú de la madre y del resto de los componentes que conforman el entorno familiar [...] Por tanto, la visión interpersonal y social como entramado sustancial en medio del cual se van conformando las individualidades, constituye a mi entender el tema primordial del pensamiento antropológico del momento, constituyendo la piedra de toque de todo intento de pensar al ser humano» (C. BEORLEGUI, *Retos...*, pp. 93-94). Por mi parte he dedicado especial atención a esta temática, desde un punto de vista interdisciplinar, en mi obra *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad* (Madrid, San Pablo, 1994).

antropológico, es decir, directamente relacionado con el intento de *autocomprensión* humana. Con ello no se hace, en realidad, sino seguir por el camino trazado ya por Platón, cuando de manera admirable ponía ya en íntima relación, en su *Primer Alcibiades*, la tarea del hombre de conocerse a sí mismo con el conocimiento de lo «divino» o de «Dios».

En efecto, en su conversación con Alcibiades, Sócrates habla del conocimiento de sí mismo en relación con la tradicional y conocida máxima «conócete a ti mismo» del oráculo de Delfos. Para llegar a buen término la tarea de conocerse a sí mismo, es necesario, según Sócrates, realizar algo semejante a lo que hace el ojo para verse a sí mismo: dirigir su mirada hacia «fuera» de sí mismo, hacia el espejo a través del cual logra verse él a sí mismo. Pero para mi ojo es espejo también el ojo del otro al que miro: «Pues tú habrás advertido —indica Sócrates a Alcibiades— que cuando alguien mira hacia el ojo de otro aparece su rostro como en un espejo en el ojo contrario, y por eso hablamos de la niña del ojo, imagen de quien se ve en él a sí mismo». El ojo se ve, pues, a sí mismo en lo mejor y más perfecto del otro. Ahora bien, para Sócrates esto mismo es lo que ocurre en el intento de conocerse el hombre a sí mismo. Para conocerse a sí misma el «alma» (el hombre), ha de mirarse en lo más noble y elevado de ella, es decir, en su «saber» y «entender», que es lo «más divino» del alma. «Pues esto es en ella similar a lo divino, y quien lo mira y así conoce todo lo divino, a Dios y a la razón, se conocería a sí mismo de la mejor manera»⁷⁶.

Como se ve, el conocimiento de sí mismo del hombre está, pues, en Platón en estrecha y directa dependencia de lo más elevado de sí mismo y, más concretamente, en relación con el conocimiento de lo divino⁷⁷.

En realidad, la moderna reflexión antropológica de Max Scheler sobre el hombre y su religiosidad hunde sus raíces en esta fundamentante intuición platónica. Scheler ve, en efecto, una unidad estructural entre conciencia del yo, del mundo y de la divinidad. Se ve aquí claramente cómo la visión de lo divino en la antropología filosófica moderna se diferencia concretamente de manera importante de los clásicos planteamientos metafísicos medievales (si se prescinde en buena medida de Agustín), dado que en ellos era predominantemente el cosmos —no el hombre— la base o el eje sistemático del ascenso reflexivo a la divinidad. Para Scheler, en cambio, la pregunta sobre el porqué del cosmos es indisoluble de la pregunta por uno mismo, de tal manera que existe, en este sentido, según él, «una *conexión esencial* entre conciencia humana del mundo, del yo y de Dios»⁷⁸. De aquí que el ser humano sea para

⁷⁶ Cf. PLATÓN, *Alcibiades I* 132b-133c.

⁷⁷ Esta visión platónica de la conexión entre conocimiento de sí mismo y conocimiento de lo divino está claramente presente, ya en el ámbito del pensamiento cristiano y con anterioridad a Agustín, en Clemente de Alejandría (+*circa* 215), buen conocedor por su parte de la tradición filosófica griega: «Parece —afirma Clemente de Alejandría— que la más grande de todas las ciencias consiste en conocerse a sí mismo; porque quien se conoce a sí mismo, conocerá a Dios» (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paed.* III, c. I, 20-22, ed. Stählin, p. 235).

⁷⁸ M. SCHELER, *Die Stellung...*, p. 68. «Por ello —añade Scheler— es un error completo el hacer preceder el “yo existo” (Descartes) o “el mundo existe” (Tomás de Aquino) a la afir-

Scheler simultáneamente mundano y «*excéntrico al mundo*» (*weltexzentrisch*), y —como consecuencia de esto— sea el hombre, por ello, metafísico y religioso⁷⁹. Es el apetito de lo divino («Gottbegier»), por el cual el hombre ha accedido de hecho a lo que él es en realidad, el que lo ha convertido al mismo tiempo —según la atinada formulación scheleriana— en «un ser cansado de ser sólo hombre»⁸⁰. De ahí, también, la sustitución scheleriana del «antropomorfismo» de la crítica religiosa decimonónica por el «teo-morfismo» de la propia concepción scheleriana del hombre en relación con lo divino⁸¹.

Se comprende de este modo el intento de Scheler de convertir la clásica metafísica, cuya finalidad es la comprensión de la realidad «objetiva» que se le presenta a la subjetividad pensante, en «meta-antropología», dado que es justamente en el hombre donde se encuentra en cierto modo concentrada la realidad toda, es decir, el cosmos junto con la idea de lo divino. En palabras del propio Scheler: «Puesto que el hombre es microcosmos, es decir, “el mundo en pequeño”, ya que todas las manifestaciones esenciales [*Wesensgenerationen*] del ser, el ser físico, químico, viviente, intelectual, se encuentran y entrecruzan en el ser del hombre, por eso puede también estudiarse en el hombre el fundamento supremo del “gran mundo”, del macrocosmos. Y por eso es el *ser del hombre en cuanto microteós* [*Mikrotheos*] *el primer camino hacia Dios*. De este modo la metafísica moderna no es ya cosmología o metafísica del objeto, sino *metantropología* [...]»⁸².

Scheler no pretende con ello devaluar o prescindir de la inevitable e insuprimible tarea de la metafísica. Se trata más bien de enraizar ésta en el hecho humano y abrirla así a un modo de reflexión, si cabe, más profundo y real. Es así justamente como accede Scheler a lo «divino» del hombre, dimensión que ni le viene prestada de la teología ni es el resultado en cierto modo «exterior» de una metafísica «objetivizante». En Scheler, la dimensión de lo absoluto o divino surge más bien del análisis mismo del ser humano, del intento de comprensión de su específico modo de ser. Ya en la propia estructura intelectual humana advierte Sche-

mación «*existe el ser absoluto*» y querer alcanzar la dimensión de lo absoluto deduciéndola de las dos primeras afirmaciones. *Conciencia del mundo, del yo y de Dios* forman una indestructible *unidad estructural*» (*ibíd.*). Ver también M. SCHELER, *Philosophische...*, p. 76.

⁷⁹ Cf. M. SCHELER, *Die Stellung...*, p. 69. La «posicionalidad excéntrica» que, por su parte, H. Plessner considera como característica del hombre podría ser también vista en relación con la idea de Scheler.

⁸⁰ M. SCHELER, *Zur Idee...*, p. 190. En uno de los párrafos anteriores de este mismo escrito escribe Scheler: «El “hombre” [...] es la intención y el gesto de la “trascendencia” misma, es el ser que reza y busca a Dios. No “reza el hombre” - él es la oración de la vida por encima de sí misma» (*o.c.*, p. 186).

⁸¹ «Lo más disparatado, sin duda, que los “modernos” se han inventado es la creencia de que la idea de Dios es un “antropomorfismo”. Tan erróneo es esto que hay que decir más bien que la única idea razonable acerca del “hombre” es la de que él es, absoluta y totalmente, un “teo-morfismo”» (SCHELER, *Zur Idee...*, p. 187). Ver también M. SCHELER, *Philosophische...*, pp. 96-97, 101-104.

⁸² M. SCHELER, *Philosophische...*, p. 83. En la concepción scheleriana del hombre como «pequeño Dios» es fácil percibir el eco de anteriores formulaciones similares del Cusano. Cf. M. CABADA CASTRO, *El Dios...*, pp. 249-250.

ler, en efecto, cómo ésta no es capaz en realidad y en el fondo de funcionar de manera «relativa»: «El relativista es siempre, siempre —insiste Scheler— un absolutista de lo relativo»⁸³. Es, pues, en el ser humano donde esta dimensión absoluta o divina aparece como algo irrenunciable y siempre presente⁸⁴. Lo único que al ser humano le cabe, por tanto, es, según Scheler, «reprimirla», pero invistiendo simultánea e inevitablemente de tal absolutez o divinidad reprimida otras realidades «relativas» o «finitas», a las que estos atributos en modo alguno les pueden pertenecer como propios; y esto —comenta Scheler— no es, en realidad, más que «fetichismo e idolatría»⁸⁵, es decir, un intento de colocar (que no negar) lo divino fuera de su lugar propio.

Finalmente, en un mundo cada vez más intercomunicado y en proceso ascendente de toma de conciencia de la mutua copertenencia de los seres humanos todos, es lógico que a la antropología filosófica le debería corresponder un relevante papel en relación con la reflexión sobre este proceso unificador y, al mismo tiempo, inevitablemente conflictivo (dado el enorme poder configurador de las culturas respecto de los individuos que participan de las mismas). Si el estudio del hombre realizado por la antropología social o cultural ha puesto de manifiesto las diferencias entre los grupos humanos desde la inserción de sus componentes en sus particulares y relativas culturas, la antropología filosófica —y debido en buena parte también a los desafíos procedentes de los modernos flujos de población, inmigración, etc.— debería dedicar su atención, de manera importante también, a aquello común en lo que el conjunto de los humanos, pese a todo, participamos. Porque, en realidad, las diversas culturas no son sino los diferentes modos como el hombre intenta resolver y afrontar los problemas, necesidades, etc., que son comunes a todos y a cada uno de cuantos participamos de aquello que denominamos esencia humana.

⁸³ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen* (Bern, Francke Verl., 1954) [Gesammelte Werke, Bd. 5], p. 96.

⁸⁴ Respecto de la idea del absoluto o del «Ens per se» (la divinidad) indica Scheler: «El hombre *tiene* —consciente o inconscientemente, por propia adquisición o por tradición— siempre *necesariamente* esa idea y ese sentimiento [...] Poseer la dimensión de un ser absoluto ante su conciencia pensante pertenece a la *esencia* del hombre y forma conjuntamente con la autoconciencia, la conciencia del mundo, el lenguaje y la conciencia moral *una* estructura indestructible» (M. SCHELER, *Philosophische...*, p. 76).

⁸⁵ Cf. M. SCHELER, *Philosophische...*, p. 76. Scheler insistió en diversas ocasiones en esta misma idea: «Hay una ley esencial: Todo espíritu finito o cree en Dios o en un ídolo» (M. SCHELER, *Vom Ewigen...*, p. 261); o más adelante en esta misma obra: «Mantengo que es perfectamente demostrable esta proposición de la filosofía de la religión y de su psicología, la de que la conciencia finita *no* puede *escoger* entre creer o no creer en algo [...] *En consecuencia, el hombre o cree en Dios o cree en un ídolo. ¡No hay otra alternativa!*» (Íd., o.c., pp. 398-399). Cf. también M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*. En: M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I. *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Bern, Francke Verl., 1957) [Gesammelte Werke, Bd. 10], p. 226. Este enfoque antropológico de la reflexión scheleriana sobre la religiosidad humana está, por otra parte, en coherencia sistemática con otras ideas de Scheler sobre la necesaria previa «auto-mostración» de la divinidad en el hombre para que a éste le sea posible «buscarla» o «demostrarla». Acerca de este punto remito a M. CABADA CASTRO, *El Dios...*, pp. 391-393.

Esto podría estar, además, en la línea de lo propuesto por Javier San Martín en relación con la crisis de identidad de la antropología y con el legítimo intento de diferenciación de la misma respecto de otras disciplinas como la psicología o la sociología. La solución de este problema pasaría, a su juicio, en efecto, por la recuperación del «sentido filosófico y moral con que se iniciaron los estudios antropológicos»⁸⁶.

Unidad en la diferencia o diferencia en la unidad serían así, pues, no sólo un buen lema para la convivencia y la política, sino también una tarea a desarrollar por una antropología consciente de la multidimensionalidad y simultánea vivencia unitaria de aquello que constituye o caracteriza lo más íntimo y profundo del ser humano*.

C/ Universidad Comillas, 7
28049 Madrid
m.cabada@res.upco.es

MANUEL CABADA CASTRO

[Artículo aprobado para publicación en octubre 2004]

⁸⁶ J. SAN MARTÍN, *La antropología...*, p. 10. En relación con los aportes teóricos de Rousseau o Kant a la configuración de la antropología, indicará el mismo San Martín que «son contribuciones básicas para entender el carácter de la antropología e incluso para entender su futuro, en la medida en que la crisis de la antropología como ciencia está íntimamente ligada a la pérdida de la conexión entre el enfoque del hombre como hecho y del hombre como valor; a la pérdida de la dimensión filosófica y moral de los estudios antropológicos» (*o.c.*, p. 45).

* El texto de este artículo tiene su origen en mi participación (junto con los Profesores Luis Cencillo y Cristina Bernis) en la Mesa Redonda sobre «El saber antropológico en el momento actual» que tuvo lugar el 29 de octubre de 2003 en la Facultad de «Humanidades y Ciencias de la Comunicación» de la Universidad «San Pablo-CEU» de Madrid.

